يوم التّلاق

في تأويل تائية الحرّاق

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيم

١- أتطلب ليلى و هي فيك تجلّتِ . و تحسبها غيراً و غيرك ليستِ.

م ١ : معنى الطلب . قيل (يقصد رضي الله عنه بالطلب التعرف ، و نعني به البحث المعرفي سواء أكان عقلياً أم غيره) وَ (الباحث عن الذات المتجلية بالصفات) . نقول : الطلب أوسع من البحث المعرفي ، و هذا البحث نوع من أنواعه . بل الطلب هو سعي الطالب في إكمال ذاته ، من كل أوجه الكمال التي تتناسب مع سعة ذاته بحسب حقيقته و عينه الثابتة ، و لا يُعقل إلا هذا ، إذ يستحيل على طالب أن يطلب غير نفسه و غير ما تقتضيه نفسه و تتسع له ، و إن أخطأ في المصداق أو تلفّظ بألفاظ توهم أنه يطلب ما لا قِبَل له به فإن الكلمة لها هذه السعة الشاملة للوجود و العدم . فالمطلوب أبدا مُناسب لذات الطالب ، فإن الطلب ظهور للذات و فاقد الشئ لا يُعطيه .

م ٢ : تعريف المطلوب . قيل (أما ليلى فالمقصود منها الذات الإلهية) وَ (المقصود هنا ليس الذات حقيقة، في غيبها المطلق ، و إنما هو الذات المتجلية بالصفات التي هي لها كالحسن الذي يُميّز الأنثى) وَ(و الباحث عن الذات المتجلية بالصفات ، ينسى أن شخصه يدخل ضمن هذه التجليات ، فكأنه يبحث عن نفسه ، و هو لا يدري) . نقول : فالمقصود بليلى المطلوبة هنا إما الوجود الأحدي أي حقيقة الوجود المحض ، و إما الوجود من حيث ظهوره بالأسماء الحسنى فإن الذات مع الصفة هي الاسم ، و الأسماء تتجلّى بالصفات كالعليم بالعلم و الحكيم بالحكمة و القدير بالقدرة . فأيهما قصد الشيخ ؟ الظاهر بحق هو أن المقصود ليس الاسم بل الوجود. فإن الوجود فقط هو الذي يصحّ أن يُقال فيه {غيرك ليستِ} ، لأن الوجود أحدي كما قال الشارح (الذات أحدية لا يُتصوّر معها وجود غيرها) هذه الأحدية هي التي لا غير لها بل وجود كل موجود هو هذا الوجود الواحد. أما صفات الموجودات فهي مجالي الأسماء الحسنى، و الاسم الإلهي قطعاً و بداهة غير - من وجه - المجلى و العبد الظاهر بصفات هذه الأسماء . و ذلك لأن اسم العليم مثلا ، لو كانت حقيقته من حيث هو مساوية للعبد ، لكان كل عبد عليما مطلقا كما أن اسم العليم يتضمن كل العلوم الممكنة على الإطلاق بكل شئ ، و هذا ظاهر البطلان ، نعم العلم الذي في العبد هو مجلى اسم العليم و لكن "و فوق كل ذي علم عليم " . "ذي علم" شئ و "العليم" من حيث الإحاطة و التفصيل في العلم شئ آخر، فلو قلنا بأن {ليلى} هي الاسم الإلهي ، (الذات المتجلية بالصفات) ، لكان قول الشاعر غير صادق، فإن المغايرة و لو من وجه و هو وجه ضروري و أساسي ثابتة قطعاً ، بينما الشيخ يقطع بنفي الغيرية مطلقاً {غيرك ليستِ} . لو نفى الشيخ الغيرية من وجه لكان حمل ليلى على الاسم الإلهي مقبولاً ، لكن النفي مطلق كما هو ظاهر. بل الحسبان المذكور في {و تحسبها غيراً} لا يُفهم إلا في ضوء اعتبار ليلى هي الوجود الأحدي ، و هذا الطالب الغافل محل الخطاب هو الذي في الواقع يطلب الاسم الإلهي بينما يظنّ أنه يطلب الوجود الأحدي ، الشيخ يحلّ هذا الخلط في أوّل الأمر ، أي يجب أن تعرف مطلوبك قبل سلوكك و إلا إلى مَ تسلك ؟! "فأين تذهبون". فإذن قول الشيخ {أتطلب ليلى} لو وجه إلى نفس هذا الطالب و ما يتوهمه ، و له وجه إلى ما يُريد الشيخ تعليمه للطالب . فمن الوجه الأوّل المقصود جامع للوجود الأحدي و الاسم الإلهي بالخلط بينهما ، و من الوجه الآخر حسب بقيّة البيت الذي هو بيان الشيخ المقصود هو الوجود الأحدي المطلق بالإطلاق الحقيقي و هو الوجود الواجبي الذاتي البديهي .

م٣: لماذا سمّى الذات الإلهية {ليلى} . قيل (و قد دلّ عليها باسم الأنثى إشارة إلى اسم «الذات» الذي هو مؤنث) وَ (ثم إن التشبيه المعنوي بين المرأة و الذات هو بسبب الحسن الذي يظهر على المرأة دون غيرها) . نقول : السبب الأوّل و هو كون "الذات" في العربية مؤنثة فاختار لها اسم أنثى مقبول لكن لا يكفي فإن "الحقّ" الذي هو أخصّ أسماء الذات مذكّر ، و حتى الصفة مؤنث بينما مرتبة الذات أعلى في التحليل من مرتبة الصفات ، و هذا بكل بساطة لا يُفسّر لنا هذا الانتاج الهائل من الشعر العرفاني الذي يُخاطب الحق تعالى برمز الأنثى ، فيصعب أن نتصوّر أن كل هذه المشاعر القوية خرجت من نكتة لغوية نحوية. السبب الآخر المذكور فيه معضلة ، و ذلك لأن القول بأن (الحسن ..يظهر على المرأة دون غيرها) مجازفة و غير صادقة على الواقع البتّة ، أوّلًا لأن الحسن موجود في الخلق كله "الذي أحسن كل شئ خلقه" ، و هو في الرجل كما هو في المرأة . ثانياً الحسن الذي يظهر على المرأة إنما يظهر بالنسبة للرجل ، فلو قيل (يظهر على المرأة "للرجل" دون غيرها) لكان للأمر وجه ، مع بقاء الإشكال من أوجه أخرى . فأين حسن يوسف ، و حسن الشمس ، و حسن سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم ، و حسن جبرائيل و إسرافيل عليهما السلام . العالم ملئ بالحسن و الجمال و لا يقتصر على المرأة بحال من الأحوال. و حتى بالنسبة للرجل ، فإنه لا يقتصر على المرأة ، و الحسن ليس معنى متعلّق بالجاذبية للنكاح البدني حتى يُقال بالحصر. فلو كتبت امرأة شعراً غزلياً في الحق تعالى، فإنها بالتأكيد لن تقول ليلى و عبلة ، إن كانت علّة التسمية هي ظهور الحسن ، و كذلك لو كانت العلّة الإشارة اللغوية إلى اسم ذات الله فإن "الحق" و "الأحد" و "الواحد" كلها أسماء مذكّرة في اللغة. الحاصل أن التسبيب المذكور غير مقنع. و الأظهر هو ما ذكره الشيخ محيي الدين ابن عربي رضي الله عنه في ترجمان الأشواق عند شرحه للبيت الأخير من قصيدة "صار قلبي قابلا" المشهورة و هو "لنا أسوة في بشر هند و أختها.و قيس و ليلى ثم ميّ و غيلان" فقال الشيخ [فإن الله تعالى ما هيّم هؤلاء و ابتلاهم بحب أمثالهم إلا ليقيم بهم الحجج على من ادعى محبته و لم يهم في حبه هيمان هؤلاء حين ذهب الحبّ بعقولهم و أفناهم عنهم لمشاهدات شواهد محبوبهم في خيالهم فأحرى من يزعم أنه يحب من هو سمعه و بصره و من يتقرب إليه أكثر من تقربه ضعفاً] و كذلك قول الشيخ في مقدّمة شرحه في تعليل استخدامه للسان الغزل و التشبيب في تمثيل المعارف الربانية فقال [و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها و هو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف]. انتهى. فإذن الشيخ ابن عربي يذكر سببان : الأول جذب النفوس اللطيفة ، الآخر الاحتجاج بالأولى على مدّعي حُبّ الذات الإلهية . فإن العبارة عن المعارف الإلهية يمكن أن يتم بأي مثال من أي عالم من العوالم ، "و في كل شئ له آية " لا في النساء و التغزّل بهنّ فقط . و من هنا يمكن تأويل القصائد الخمرية لأبي نواس بتأويل عرفاني مستقيم ، و كذلك تأويل روميات أبي فراس التي فيها فراق و أسر و حزن كذلك ، و كذلك أي قصيدة فيها وصف للموجودات يمكن أن تُضرب مثلا في هذا الشأن ، فإن التنزّل الإلهي قائم في الكلّ . فيرجع الأمر إلى الأمزجة الخاصّة للشعراء أو من يرغبون في جذبهم لسماع و دراسة شعرهم . و صرّح ابن عربي بذلك [لتعشّق النفوس بهذه العبارات] ، و معلوم أن بعض النفوس تشمئز من هذه العبارات في مثل هذه المعاني الإلهية، بل هم الذين اعترضوا على ابن عربي و قالوا أنه [يتستّر لكونه منسوباً إلى الصلاح و الدين] و كذلك الكثير ممن لا يفهم من العلاقة بين الرجل و المرأة إلا الجماع ، مع اعتقاده - المحدود بمستواه - بأن الجماع من الشهوة البهيمية التي يفعلها الإنسان من حيث هو بهيمة أو شبه بهيمة ، فيشمئزون من الجماع و النساء و شؤونهن - و واضح أن

الكلام عن الرجال الذين بأيديهم الأقلام و تحديد أنماط الكلام المقبول اجتماعيا عند الخاص و العام- فإذا جاء شخص و "أنزل" الحق تعالى إلى هذه العبارات "الساقطة" و "الشهوانية" كان ذلك عندهم مرادفاً للكفر و الزندقة أو سوء الذوق و الأدب . فإذن تمثيل الإلهيات بالغزليات نافع لبعض النفوس لا كلها ، و لذلك قال ابن عربي بعدها مُشيرا إلى وجود القيد [و هو لسان كل أديب ظريف ، روحاني لطيف]. فيشبه الأمر المسألة الشرعية : هل يجب الوضوء من مسّ الرجل لذكره أم لا ؟ فجاءت الرواية عن علي عليه السلام مرّة بإيجاب الوضوء و مرّة بعدمه و قال في تعليل العدم "إنما هو بضعة منك". فمن لا يفهم من ذكره إلا أنه سقوط في شهوة بهيمية يجب عليه أن يتوضأ حتى يرتفع شعوره و يشعر بالطهارة و العلوّ المناسب لحال الصلاة التي هي لقاء الله، و أما الذي يرى الذكر "بضعة منك" مثله في الأصل كمثل الركبة و الكبد و شعر الرأس ، اللهم إن له وظيفة خاصّة كما أن لكل بضعة أخرى وظيفة خاصّة مع وجود فوارق طبعا و مراتب بحسب اعتبارات مختلفة ، فإن وعيه لا يسقط و يهبط بمسّ ذكره فليس عليه تجديد الوضوء. فالأمر إذن راجع إلى وعي المُخاطِب و المُخاطَب . الحاصل : لا يوجد سبب وجودي إطلاقي أو لغوي لاستعمال الأمثال الغزلية في المعاني الإلهية ، و إنما هو لسان مناسب لبعض النفوس التي ترى في العلاقة بين الرجل و المرأة أمر أشرف و أسمى من العلاقة البهيمية ، بل لا يعترفون أصلا بأن الجماع علاقة بهيمية بالمعنى السلبي لذلك ، و ذلك قالوا مثلا بوجود "نكاح الأسماء الإلهية" و المقصود هو النكاح بمعنى الجمع و دخول معنى اسم في اسم آخر لينتج معنى ثالثا ليس في كل اسم على حدة، و التناسب بين النكاح الطبيعي و هذا النكاح الأسمائي القدسي واضح، و ذلك من قبيل "إنك أنت العليم الحكيم" فإن الجمع بين معنى العلم و الحكمة ينتج شيئا لا هو العلم فقط و لا هو الحكمة فقط ، بل مزيج منهما ، فقد يكون ثمّة علم بشئ لكن لا حكمة في وضعه موضعه ، فالعليم الحكيم هو الذي يعلم الأشياء و يضع كل شئ في موضعه المناسب له حسب حقيقته ، هذا مجرد مثال تبسيطي و القضية واضحة إن شاء الله. فلولا شرف النكاح عند هؤلاء ، حتى على المستوى الطبيعي ، لما رضيت نفوسهم أن يرفعوا الكلمة و المعنى المجرّد لها إلى مستوى الأسماء الإلهية المقدسة . فالنكاح أمر قدسي إذن عندهم . و هو كذلك كما شرحه الشيخ ابن عربي في الفص المحمدي ، و كما بيّنه الشيخ القونوي في اسم الشكور من كتابه عن الأسماء الحسنى. و الواقع أن الرجل بلغ مبلغاً في حبّ المرأة أشدّ بكثير من العكس، أو ما بقي من إعلان المُحبّين أشد بكثير و لعله لأنهم كانوا يقبلون إظهار الرجل لحبّه بينما العكس كان يحتاج إلى حذر و فيه خجل و غير ذلك من قيود معلومة في هذه المجتمعات. و هذا المعنى هو الذي قصده الشيخ حين ذكر احتجاج الله على من يدّعي محبّته بمدى محبة قيس و غيلان و مجنون بني عامر و أشباههم للنساء ، و هذا الحبّ حقا هو أمر عظيم حسب ما يظهر من أشعارهم و أحوالهم في ما بلغنا من أخبارهم. شدّة الاستهلاك و الانهماك و الاستغراق و التدقيق هي من أقوى إن لم تكن أقوى المظاهر في عالم الناس لمعنى الحب و التأمل في الذات ، فمن هنا كان أخذ هذه الأمثال و البناء عليها أمرا معقولًا مقبولًا ، بالإضافة لأن كل واحد من الشعراء المتألهين العارفين لا يبعد أن يكون قد أحبّ امرأة فوجد شيئاً من معاني الغزليات هذه فسهل عنده نسج الأمثال على أساسها، وهذا الذي يفسّر قوّة المشاعر في أشعارهم. فإذن يتلخّص أن أسباب استعمال لسان الغزل و الأنثى للذات الإلهية هو لأن هؤلاء الشعراء رجال و محبوبهم الطبيعي هن الإناث ، و لأن لسان الغزل أجذب للنفوس اللطيفة التي يريد هؤلاء الشعراء جذبهم لشعرهم ، و لأن بذلك يقع التذكير بحبّ المجانين و قد قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " اذكر الله حتى يقولوا مجنون ".

ق١: نوعية كلام أهل الله و علّته . قيل في تعليل استعمال الشيخ لاسم ليلى للدلالة على الذات الإلهية (لأن كلام أهل الله يستدلون فيه على المعاني بالإشارات. و ذلك لأن هذه المعاني تفوق ما تحتمله أجود العبارات). نقول : أهل الله يستعملون الإشارات و الرموز و كذلك يستعملون العبارات و التصريح ، و لا يقتصرون على نوع واحد من الكلام ، كما هو بيّن في كتب العرفان و الحكمة الصرفة أو التي يغلب عليها لسان التجريد و المباشرة من قبيل فصوص الحكم و الحكمة و المتعالية . بل كما يظهر من شرح الشارح رضي الله عنه لهذه التائية فإنه بناه على حلّ الرموز و تجريد المعاني بالعبارات ، من قبيل قوله أن ليلى هي الذات الإلهية ، فهذا تأويل للرمز بعبارة واضحة معلومة ، فتعليله لذلك بقوله (لأن هذه المعاني تفوق ما تحتمله أجود العبارات) فيه نظر ، لأن العبارات الجيدة التجريدية يمكن أن تدلّ على ما تقصده العبارات الرمزية الإشارية ، فنفي الاحتمال بالمرّة يحتاج إلى إعادة صياغة. بل إن كانت العبارة التجريدية لا يمكن أن تدلّ على المعاني العالية فكيف يمكن للعبارة التمثيلية و هي أدنى في الدلالة لوجود شبهة و حجاب الصورة على وجه الدليل مما ينزل بالدلالة درجة. فالإشارة تحتاج إلى تأويل للصورة أولا ثم فهم المدلول ثانيا، أما العبارة فلا تحتاج إلى تلك الخطوة الأولى. فحين يقال "أتطلب ليلى" قد يظنّ الظانّ - و قد ظنّوا فعلا في هذا الزمان و كذلك كالذي حدث لابن عربي رحمه الله- أن المقصود هو امرأة من إناث بني البشر، و إن كان الأمر في تائية الحرّاق لا يترك مجالا لهذا الظنّ إلى حد كبير لأن رمزيته تُتاخم التجريد بل تلج فيه، لكن إجمالا لسان الرمز يحتمل مثل ذلك، كما قال البعض في حافظ الشيرازي رضي الله عنه مثلا أن شعره ليس إلا غزلا محضا شهوانيا لا عرفان فيه. و لذلك أستغرب من هذه الكلمة التي يكثر تكرارها من أن معاني الصوفية فوق العبارات و اللغات. هذه دعوى لا حاصل لها. إن كان المقصود بمعاني الصوفية هو نفس المدلول الخارجي لكلامهم، فإن هذا لا يختصّ بمعاني الصوفية بل حتّى معاني أهل الحدادة و السباكة لا يمكن حصرها باللغات، و إلا فأين لفظة و حروف "نافخ الكير" من نفس نفخ الكير في الخارج . كل المدلولات الخارجية لا يمكن حصرها و جلبها للدلالات اللغوية. هذه قضية أوّلية. و إن كان المقصود هو وجود مشاعر معيّنة لا يمكن الإخبار عنها، فمن وجه لا هذا يختصّ بالمشاعر الصوفية، و من وجه آخر و هو الأهمّ فماذا عن كل هذه الكلمات و الاصطلاحات التي وضعها القوم للتعبير حتى المقامات و الأحوال و المواجيد و كل ما قالوه في تعريف كل واحد منها. إلا أن يرجع الأمر إلى القول بأن حال البسط المُعبّر عنه بالحروف "ب س ط " ليس هو نفس المدلول الواقعي الذي في النفس، فنعود حينها إلى ما سبق من كون أي مدلول واقعي لا يمكن تحويله بذاته و بكل وجوده و تأثيره إلى تعبير لساني. الحاصل أن أهل الله تكلّموا بشتى الألسنة و الكيفيات، نثرا و سجعا و شعرا ، و أنزل الله كلامه قرءانا و هو تاج الكلام ، و تكلّموا بالتجريد و التمثيل، بالبرهان و الحدس و بالوعظ. و علّة استعمالهم لكل ذلك ترجع إلى ما ذكرناه في المسألة السابقة ، و إلى كون الكلمة بكل ألوانها يمكن أن تدلّ على الحق تعالى لكونها نزلت من لدنه، "علّمه البيان"، و حيث أن الوحدة الإلهية رسالة الله لجميع الناس ، و لكل ناس لسانهم الخاصّ الذي يحبّونه و يمليون إليه، فجعل أهل الله يتكلّمون بجميع الألسنة حتى تصل الرسالة إلى جميع الناس "و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم" و هذا يشمل اللسان بمعنى اللغة كالعربية و الفارسية و بمعنى نوعية الكلام كالشعر و النثر و ما فوق ذلك من مستوى خاص كالقرءآن العظيم. و الله أعلم.

م٤: هل ثَمّ فرق في البحث عن الذات الإلهية في الخارج أم الداخل . قيل (و الشيخ يخبره أن لا يبحث في خارجه عن هذا التجلي الذاتي، بل عليه أن ينظر في نفسه إليه. و هذا المعنى هو الذي يدل عليه

قول الله تعالى {و في أنفسكم أفلا تبصرون}). نقول : أولا هل يمكن أصلا أن يبحث الباحث عن التجلي الإلهي في الخارج ؟ لندقق في النظر. الناظر دائما هو الوعي، أي هذا الشئ منك الذي تنظر به و تشعر به و تجد به، الناظر، أنت، لنختصر و نقول الوعي. سواء أنظرت في الخارج أم في الداخل، فإن الناظر هو الوعي. و إذ قد عرفنا أن المنظور إليه هو الوجود الإلهي ، أي الوجود من حيث هو وجود و هو مقصوده بليلى، و إذ قد علمنا بأن الوجود لا يحتاج للوعي به إلى غير ذاته أي ذات الوجود، و لا يمكن لموجود أن يُفيد من حيث خصائصه و تعيّنه معنى الوجود، و إنما يُفيد ماهيته الخاصّة و يدلّ دلالة تذكيرية بالوجود الذي هو قائم به من حيث أن هذه الماهية موجودة و قائمة في متن الواقع و الحق. فإن كان المقصود ب (ينظر في) هو النظر في الوجود من حيث هو وجود ، فإنه ما ثمّ فرق بين النظر في الخارج أم في الداخل ، لأن الخارج و الداخل موجودات و لها كلّها نفس القيمة من حيث التذكير و التأشير على الوجود الحق الذي هذه الموجودات المحدودة قائمة به. و إن كان المقصود هو النظر في الوجود من حيث ذاته بدون الالتفات إلى الموجودات المحدودة كلها، فهنا أيضا لا يوجد فرق بين خارج و داخل لأن الخارج و الداخل حجاب من هذا الوجه و بهذا الاعتبار. و لا يوجد احتمال ثالث. بالتالي التفريق بين الخارج و الداخل في معرفة الحق تعالى غير سليم. بل إن اختيار الداخل على الخارج من هذا الوجه فيه تقييد و جهل بالوجوه الإلهية و الشؤون الأسمائية الظاهرة في الخارج أيضا. "في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق". و لاحظ أنه قدّم الآفاق على الأنفس. لأن الخارج بالنسبة للنفس هو المحيط، و المحيط هو الله تعالى الذي هو "بكل شئ محيط" و "الله محيط"و لذلك العبد ينظر للخارج أشدّ من نظره للداخل عادة. و إن كان في مرحلة لاحقة من السلوك يبدأ في ملاحظة أن نفسه هي أيضا مجلى اسمه المحيط سبحانه " اعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه" و "نعلم ما توسوس به نفسه و نحن أقرب إليه من حبل الوريد". و حينها يجمع العبد بين الآفاق و الأنفس. و في مرحلة أعلى يرى الآفاق و الأنفس كاسميه تعالى "الظاهر و الباطن" فيكون في عين الوحدة لا غير و لا تقسيم حدّي بينهما. إلا أنه يبقى وعي الإنسان بفرديته قائما في الصحو "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة". فإذن الناظر الذي هو الوعي دائما "داخل" من وجه، و إن كان السلوك التجريدي يبدأ في إزالة وهم تقيّد الوعي بالنفس و يبدأ هذا النور بالظهور مجرّدا و حينها يبدأ الإنسان بالشعور بأن وعيه هو الكون و العالم الخارجي كذلك، و الحقّ أن الوعي نور مجرّد لا هو نفساني و لا هو آفاقي ، "لا شرقية و لا غربية"، و لأنه لا و لا فهو نعم و نعم في عين كونه لا و لا ، كالناظر في المرآة لا هو خارجها و لا هو فيها في عين كونه فيها و خارجها . الحاصل أن معرفة الوجود من حيث ذاته مباشرة غير مفتقرة إلى آفاق أو أنفس . و لا معرفته بطريق تجلياته و مخلوقاته يحتاج إلى ملاحظة خصائص هذه المخلوقات ، فلا كمّيتها و لا كيفيتها، و لا مكانها و لا زمانها ، و لا شئ مما يخصّ ماهيتها و شؤونها يُعتبر كدليل ضروري لمعرفة الحق تعالى، فسواء كان الكون دائريا أو مربّعا أو مثلّثا ، و سواء كانت الفيزياء القديمة حق أو الحديثة هي الحق ، سواء كان الإنسان هبط من المريخ أو من عدن أو خرج من اصبع قرد أو من عطسة كلب أجرب، كل هذا لا يؤثر في قليل أو كثير على معرفة الحق تعالى. نؤكد على هذا المعنى خصوصا في هذا الزمان الذي صار فيه الحداثي من الإسلامويين (الواو لضرورة السخرية) يهتم اهتماما شديدا و مفرطا بالكوزمولوجيا و البيولوجيا الغربية و يظنّ أن إثبات هذه النظرية أو تلك يتوقّف عليه إثبات وجود الله - و العياذ بالله من الجهل و الجاهلين. و الأدهى - و هو سبب السخرية - أنهم يهتمّون بهذه "العلوم" على حساب الاهتمام بدرس الحكمة العتيقة و العرفان الحقيقي الذي وهبه الله

تعالى لهذه الأمّة بوسيلة النبي و الأولياء و العرفاء عليهم السلام، و يسخرون من الذين يهتمّون بهذه الحكمة العالية و يعتبرونهم يضيعون أوقاتهم ب "خرافات قروسطية" (هذه المرّة الواو من عندهم هم). إن الحق تعالى ليس موجودا من الموجودات له كيفية من الكيفيات حتى يكون محدودا بالتالي يجب البحث عنه و البرهنة عليه كما نُبرهن على وجود أي موجود في هذا الواقع المعيّن لهذا العالم أو شأن من شؤون هذه المخلوقات و العلاقات السببية أو الاقترانية الظاهرية بينها. إن كان الحق تعالى موجودا من عرض الموجودات ، فلا يمكن أصلا لأي علم بهذا الكون أن يدلّ عليه بذاته سبحانه دلالة ما، فمجرّد ثبوت المغايرة بينه سبحانه و بين الموجودات ذاتيا فحينها لا مجال لإيجاد صلة بيننا وبينه، بل نفس الوصل على فرضه هو نفس الفصل. فضلا عن أن العقل من حيث نظره في الماهيات المحدودة لا يفرّق أوّليا بين الماهيات المتحققة "هناك" (في علم الله ، أي الأعيان الثابتة) و بين الواقع منها "هنا" (في هذا العالم الخاص). كل ماهية من حيث هي ماهية متحققة بمستوى من المستويات الوجودية. أما الواقع الخاصّ القائم الآن، من قبيل وجود حيوان اسمه الأسد له رأس واحد لا سبعة رؤوس ، و كون الشمس سببا ظاهرا لإضاءة الأرض لا القمر له هذه الوظيفة ، أي كل الكيفيات و العلاقات ، هذا الواقع الخاصّ ليس بالنسبة للعقل إلا ماهية محدودة يستطيع أن يفرض غيرها من احتمالات لانهائية نظريا، و من هذا الوجه يقع الخطأ في تشخيص الواقعيات سواء ذواتها أو علاقاتها. فما هو الخطأ في تشخيص هذا الواقع؟ يأتي إنسان و يقول أن سبب نمو النباتات هو الصلاة التي أقامها فلان ، و يأتي آخر فيقول بل السبب هو عملية البناء الضوئي، و ثالث يقول لا ندري، و رابع يجمع بوجوه مختلفة بين هذه الأقوال الثلاثة. لماذا وقع الخلاف؟ من حيث الإمكان العقلي كل هذه الأقوال لها وجه صحيح، فلا يوجد شئ في العقل يفرض كون النبات ينمو بصبّ الماء بدلا من صبّ الزيت. و من هنا أيضا تأتي كل روايات "الخيال العلمي" و الخيال عموما. كل هذه الاحتمالات موجودة في العقل أو للعقل اطلاع عليها و قابلية لفرضها و تصويرها و لا يجد في ذاته أن افتراض وجود ثلاثة شموس تضئ أرضا ما يساوي افتراض اجتماع النقيضين في حال توفّرت الشروط التي يمتنع اجتماع النقيضين عندها، واضح أن لا تساوي بين الفرضين. و لذلك حتى الذي يعتقد ب "نظريات قروسطية" فيما يخصّ الطبيعة، لو ذهبت إليه و قلت له بعض المحالات العقلية الصرفة، سيرفض ذلك و يعتبرك مجنونا، و لم تخل أمة من الأمم من تعريف ما للجنون و المجانين مما يدلّ على وجود تعريف ما للعقل و العقلاء بالتالي للحقيقة و الواقع و حدوده أو ما ينبغي أن يكون عليه. فالأخطاء في تشخيص هذا الواقع - و هو أمر لا ينكره أحد بإطلاق - برهان كافي على أن هذا الواقع ليس هو الواقع الوحيد عند العقل. و حيث أن العقل يستطيع أن يُميّز بين وجود الشئ و عدمه ، في نفس الوقت الذي يُخطئ فيه في تشخيص هذا الواقع، فإذن في العقل أيضا تمييز بين مفهوم الوجود و مفهوم الواقع. و هو يحاول أن يرى الشئ الموجود في وعيه و الذي لاحظه و فكّر فيه إن كان موجودا في الواقع كذلك. كل تأمل و تفكر و دراسة في الواقع هي سعي لمعرفة إن كان الوجود قائما بهذا الشئ و تلك العلاقة أم لا. بعبارة أخرى ، هي سعي لمعرفة تجليات الوجود في هذا الواقع الخاص. فالوجود ثابت سواء وُجد هذا الواقع أم لا. فإذن هذا الواقع لا يحصر الوجود و لا يحجب حقيقته كائنا ما كان و كيفما كان. النتيجة لمن أراد الله تعالى و أراد أن يطلبه دراسة علم ما فليطلبه بدراسة العرفان و الحكمة المتعالية التي تذكر الحق و تتأمل في الوجود من حيث هو . و الله الهادي.

م٥: معنى {غيرك ليست} . قيل (و معنى أن الذات ليست غير الطالب، هو من معاني التوحيد الخاص الذي لا يُعلم إلا ذوقاً). نقول : العلم إما بالذوق و إما بالبحث . الذوق هو المباشرة ، البحث هو بواسطة

المقدمات الفكرية . فعلى اعتبار أن الأفكار تخصيصات للوجود ، و المطلوب في هذا التوحيد الخاص هو الذات الأحدية التي لا وجود غيرها ، فإن الأفكار تكون سبّاحة في الواقع المحدود لا غير، و لذلك حصر الشارح -بارك الله في عمره و إنتاجه- طريق معرفتها بالذوق. و المقصود هنا بالذوق هو معرفة الوجود بالوجود، "اعرفوا الله بالله" قال الإمام عليه السلام. فالوسائط قيود، و القيود غير محض الوجود لا أقلّ من حيث المفهوم الأعلى و الأساس. فكل وسائط إلى الله من حيث وجوده هي حجب عن الله بقدر هذه الوسائط، فلا تزيده إلا بُعدا. أما إن كان المطلوب هو الله تعالى من حيث أسمائه، فحينها الوسائط أو الوسائل (لا ندقق في التعريف الدقيق للكلمتين، مع وجوده ،في هذا المقام) ضرورية سواء على مستوى قوس النزول لأن الله يُعطي الخلق بالخلق إلا أوّل الخلق فإنه يأخذ مباشرة من الاسم "و اذكر اسم ربّك" "سيؤتينا الله من فضله و رسوله"، لكن ما دون ذلك فيأخذ بوسائل من قبيل استسقاء موسى لقومه فإنه دعا الله مباشرة لكن في إنزال الله للعطاء أمره بأن يضرب بعصاه الحجر و ما سوى ذلك من وسائل حصل بها رزق الله تعالى في هذا الواقع. البعض يرى الوسائل حتى في قوس الصعود، و الكُلّ يرى ذلك بوجه أو بآخر، من قبيل الاستعانة بمخلوق في شئ من الأشياء، نعم الولي يشهد الحق في عين هذا الخلق في حال إعانته له و في حال طلبه العون منه، إلا أنه توسّل بمخلوق في كلتا الحالتين. فعلى اعتبار أن الحق ظاهر باسمه، و اسمه حقيقة صفته، و صفته أساس كل واقع ذاتا و علاقة، فإذن الحق هو الظاهر في كل واقع ذاتا و علاقة ، و هذا معنى "الظاهر" جلّ جلاله. بهذا الاعتبار لا وسيلة إلا به منه إليه له. فهذه عين الجمع، لذلك قيل فيها "أعوذ بك منك".و قال موسى سلام الله عليه "ربّ إني لما أنزلت إليّ من خير فقير" فأثبت فقره لأمر نازل، بينما الله يقول "أنتم الفقراء إلى الله"، فإذن النازل أيضا هو الله تعالى، و هذا معنى "تنزيل من العزيز الرحيم" و أخواتها، فإنها تنزيل لنفس حقيقة الاسم، لا بمعنى التنزيل الذي يفهمه العوام من المجسّمة الذي يتخيلون شخصا جالس في مكان ما يُنزل شيئا غيره كوزير يُلقي الأوراق مثلا إلى شخص آخر جالس تحته، جلّ جلال الله عن هذه التحريفات و الافتراءات بل و الترّهات. فحرف "من" في الآية يدلّ على المصدر و على التبعيض - بالمعنى المجرّد الذي هو ظهور الحقيقة بقدر القابل لا بقدر الفاعل فكأن الفاعل هو الذي تقيّد بينما القيد هو القابل في الحقيقة - و كذلك على النازل ذاته في النظر الأعمق في الآية و بقية الآيات و الحقائق. "أنزلت إليّ من خير" ، و كل خير بيد الله "بيدك الخير"، بل هو الخير "هو خير" كما في الكهف ، بالتالي ما أنزله فهو هو سبحانه و تعالى ، فقال موسى مُعرّفا بالأمر على ما هو عليه "ربّ إني لما أنزلت إليّ من خير فقير" و ما كان موسى من المشركين - حاشاه - حتى يستمع إلى "أنتم الفقراء إلى الله" ثم يُثبت فقره إلى غير الله. موسى يعلم معنى { و غيرك ليست } . فسواء اعتبرنا ليلى من حيث الوجود الحقيقي أو من حيث الاسم الإلهي ، فالحق المحض هو أنها { غيرك ليست } - مع حفظ ما ذكرناه سابقا بشأن الغيرية في الاسم و المجلى.

م٦.: سبب الاستفتاح بهذا البيت تحديدا. قيل (و الشيخ هنا يُشير إلى الغاية فيه) أي التوحيد الخاص (مع كون الطالب ما يزال في بداية الطريق، تنبيهاً له حتى لا ينحرف إلى ما قد يتوهمه من غايات; و ذلك لأن الذات أحديةٌ لا يُتصور معها وجود غيرها). نقول: لاحظ كيف أشار الشارح إلى أن التوحيد الخاص هو معرفة كون الذات أحدية لا يُتصور معها (وجود) غيرها. ثم بيّن أن الشيخ بدأ بإيضاح الغاية من السلوك في بداية السلوك. فكأن باقي السلوك هو مُجرّد انكشاف لهذه الحقيقة الأولية، و تفتّح معانيها و حصول اليقين التامّ بها من كل وجه بقدر الإمكان. فتأمل في مدى الضلال و إضاعة العمر

الذي يقع فيه من "يبحث عن الحقيقة" - حسب مفهوم ذلك عند أهل هذا الزمان. هو لا يعرف ما الذي يريد أن يبحث عنه، و لو عرف لما بحث لأنه معه ! السلوك كله خطوة واحدة بلا قدم . أوّل بيت من هذه التائية الشريفة هو السلوك كله و الثمرة كلها ، الباقي تفصيل و تشريح و تفريع و تمثيل و تقريب و محاورة و مغازلة .

م٧ : لماذا اسم "ليلى" تحديدا . الجواب : يشير إلى الليل الذي هو الحالة التي لا تتميّز فيها الأعيان في الخارج ، بل يوجد بساطة و وحدة ظاهرة . و بهذا يدلّ على مقصوده الذي هو الوجود المحض ، و الذي كل المحدودات الإمكانية مراتب في عين وحدته . و كذلك بدأ القصيدة بحرف الألف إشارة إلى معنى الوحدة نفسه ، و جعلها تائية كما قال صاحب شمس المعارف عن حرف التاء أنه يدلّ على ظهور الحق تعالى "في ملكه" و كذلك هذه التائية هي ظهور المعارف الإلهية في اللسان الجسماني الملكي . فالألف المدلول ، و التاء النزول . فتمّت الدائرة و لله الحمد رب العالمين .

-.-